Die
neue Exegetenschule.

Eine kritische Dornenlese

aus

Dr. Hirsch's Uebersetzung und Erklärung der Genesis,

von

Raphael Kirchheim.

„Fürsten prägen so oft auf kaum versilbertem Kupfer
Ihr bedeutendes Bild, lange betrügt sich das Volk.
Schwärmer prägen den Stempel des Geistes auf Lügen und Unsinn;
Wem den Probirstein fehlt, hält sie für redliches Geld.“
(Göthe.)

Breslau 1867.

Schletter'sche Buchhandlung (H. Skutsch).

Die Genesis rc. von Dr. S. Hirsch wurde von den literarischen Patronen des Verf. mit in allen Farben des Lobes schillernden Zeitungsartikelchen bei der Lesewelt eingeführt und dabei ganz besonders seine neue Entdeckung hervorgehoben: die Lautverwandtschaft bei Worterklärungen zu benutzen. Wenn aber nach Spr. 27, 26 „der Mann nach der Weise seiner Lobredner beurtheilt werden soll", so haben dieselben dem Verf. mit ihrem Lobe einen schlechten Dienst erwiesen und sich selbst ein trauriges Armuthszeugniß ausgestellt; denn es gehört fürwahr stoischer Gleichmuth dazu, eine solche krasse Ignoranz darzulegen, die Anwendung der Lautverwandtschaft als eine neue Erfindung auszuposaunen. Der Verf. selbst wird es sogar nicht in Abrede stellen, welche Dienste ihm Meyers Wurzel- oder Fürsts Handwörterbuch bei seiner Arbeit geleistet haben.

Diese Vorbemerkung haben die schamlosen Reklamen hervorgerufen, denen wir zuerst entgegentreten mußten, bevor wir von diesem umfangreichen Werke sprechen, in dem so viel und vieles abgelagert ist, daß wir uns in einem embarras de richesses befinden, welche Objekte wir zur Ausstellung wählen sollen. Denn wir haben hier nicht nur Wort- und Schrifterklärung in dem schwülstigsten, salbungsvollsten Homilienstyl, verflochten und bekränzt mit den buntscheckigsten Midraschim, sondern auch Mystik, Symbolik und — Polemik, in welcher der Verf. mit diabolischem Hohne nach allen Seiten hin sich wendet, in die Vergangenheit und Gegenwart eingreift, und anerkannte Wahrheiten mehr verspottet, als sie mit den Subtilitäten heiliger Sophistik, in der er doch eine Meisterschaft sich erworben hat, zu bekämpfen. Bei dieser Fülle geistigen Segens können wir, um dieses Schriftchen nicht zu einem Buche anschwellen

zu lassen, nur einige Muster von allen Schattirungen vorlegen, und beginnen mit dem besten Theil des Werkes, mit der

I.

Worterklärung.

Der Verf. hat mit Recht es für überflüssig gehalten, sein etymologisches System zu entwickeln, indem, wie gesagt, dasselbe das aller Sprachforscher ist; nur darin besteht seine Originalität, daß er bei schwer zu erklärenden Wörtern nicht zu den verwandten Sprachen und Dialekten seine Zuflucht nimmt und lieber aus fernliegenden Begriffen das zu erklärende Wort sich verästeln und abwickeln läßt, als demselben die naheliegende Bedeutung, die es in einer lebenden und literaturreichen verwandten Sprache hat, zu geben. Dieses Prinzip spricht er zu Genesis 9, 27 aus, den er übersetzt „Gemüther öffnet Gott dem Jafet". Gewöhnlich wird dem Ztw. פתה nach dem Syrischen und Aramäischen die Grundbedeutung: breit, weit machen, öffnen, beigelegt, sinnverwandt mit פתע, פתח; die Grundbedeutung ist also etwas sinnlich Wahrnehmbares, und daraus bildlich: empfänglich, der Verführung zugänglich machen. Der Verf. verfährt umgekehrt, die Grdb. von פתה, sagt er, sei das Bildliche: das Offenstehen des Gemüthes für alle äußern Eindrücke und Einflüsse, und daher die sinnverwandten Zeitwörter פתע, פתח, die „öffnen" bezeichnen. Selbst das Fürwort אנכי, das selbst „unsere Weisen" — deren Ansichten und Aussprüche bei dem Verf. eine sinaitische Autorität haben — für ein koptisches Wort halten, was es nach allen Lexikographen in der That auch ist, hält der Verf. = אנך, der Onyx, verwandt mit חנך, חנק, ענק, ענג; alle diese Zeitwörter, sagt er, lassen als Grundbegriff die Grundbedeutung von „umfassen und tragen" erkennen und anochi entspräche einer solchen Thätigkeit, in welchem von dem „Ich" die zweite Person getragen, umfaßt und gepflegt wird, wo das Ich in rege Verbindung mit dem „Du" tritt *). Ebenso will der Verf. in תבה, Arche, Kasten, kein fremdländisches

---

*) Wie erklärt der Verf. aber das אנכי in 1 M. 20, 6 = Pf. 135, 5; 1 M. 15, 7 = 2 M. 20, 2; 3 M. 14, 34 = 5 M. 5, 28; Jerem. 32, 28 = ib. 30, 22?

Wort erkennen, und bezweifelt nur, ob dieses Wort vom chaldäischen יהב abgeleitet werden könne.

Ueber die primitive Bildung und Uranfänglichkeit der Sprachen spricht sich der Verf. nicht deutlich aus, doch geht aus seinem ganzen System hervor, daß er die hebräische Sprache für primitiv und so für isolirt und abgesperrt hält, daß sie sich durchaus nichts von dem vorhandenen Sprachstoff der ältesten Zeit aneignete, formend und umgestaltend fortbildete und erweiterte, sondern der ganze hebräische Sprachbau datire in seiner Abgeschlossenheit von der paradiesischen Umgangssprache zwischen Gott und Adam, Eva und der Schlange. Wie ganz verschieden spricht sich hierüber der Lehrer und Vorbildner des Verfassers, der sel. Bernays, in seinem „Biblischen Orient“ S. 25 aus:

„Abgesehen von der Aehnlichkeit, die heute noch die phönizischen Sprachtrümmer mit dem Hebräischen darbieten, so entsteht uns die noch kaum gewahrte Ansicht, daß mit dem Umbilden des Poly- in Monotheismus auch die Sprache, die früher in polytheistischem Geiste ihre Ideen abprägte, nun selbst monotheistischen Ernst gewann, so daß sie von den *Namen* der frühern Götter, nunmehr als vom Urgotte losgerissenen *Gliedern*, diejenigen, welche wahre Seiten der Gottheit darstellten, zu Namen der *Attribute* derselben umschaffte, — die aber, welche als unächte Zweige der Uridee nur in einer einseitigen Lehre oder im Volksglauben wurzelten, zu Benennungen für das *Ungerechte*, *Abscheuliche*, *Wüste* — degradirte. Und wenn bei dieser Reformation die Sprache einerseits an Einfachheit und Concentration gewinnen mußte, so war ihr Verlust auf der andern Seite um so bedeutender, weil so die Wortfamilien, weil deren Urwort als *götzlich* erkannt, entweder vernichtet oder umgebildet ward, ihrem Stamme entrissen, die Sprache selbst in ihren ersten Elementen sich mit einem religiösen Dunkel umnebeln mußte, das mehr und mehr verdichtend, nicht wenig dazu half, die Bibel endlich zum *Proteus* zu machen, dem man jedes zweckdienliche Orakel nur *opfernd* abzwingen dürfte“.

Mit prophetischem Geiste hat der sel. Bernays hiermit sein Urtheil über das System seines Schülers abgegeben und wir wollen die diametralen Gegensätze zwischen dem Lehrer und Schüler durch eine Worterklärung noch anschaulicher machen. Ueber das Wort און giebt Bernays folgende Erklärung:

„Ferner behielt On — der frühere Name des Sonnengottes Osiris-Herkules (woher on Heliopolis auch nach der Reformation des Bet-on in Bet-el, nur mit veränderter Punktation alternirend) die Urbedeutung Kraft und Macht, weil Herkules der Erde Kraft und Macht und Osiris dem Lande Gesetze gibt; aber als Aven punktirt, heißt es jetzt Unrecht, Gewalt (Naturgewalt gegen subjektiv göttlichen Willen und Recht), daher (Amos 5, 5) der pointirende Fluch: Betel wird Aven d. h. als ungerecht vernichtet werden, und Onim (Hos. 9, 4) Götzen opfernde und Onen — der um einen Todten trauernde, weil des Osiris Cultus mit Trauer um den gemetzelten Gott begann; woher noch anah trauern und Oni — Osiris — Kahn, dann Schiff überhaupt ꝛc.“

So der Lehrer; der Schüler giebt folgende Ableitung: Die Grundbedeutung von ארך ist die physische oder moralische Fähigkeit zum Erwerb, daher auch אוֹנִי rabbinisch Rechtstitel (was aber nach Aruch das griechische ωνη ist). Der Mißbrauch dieser Erwerbskraft ist Oven; daher auch Onen das erste durch einen Verlust hervorgerufene Schmerzgefühl, das sich gleichsam gegen die Beraubung empört. Daher zunächst das Schmerzgefühl um einen Dahingeschiedenen: Onen.

So fern wir auch den Grundbedeutungen der primitiven Wörter stehen, wie es unstreitig die einsilbigen sind, so liegen denn doch immer die konkreten und naheliegenden Begriffe zur Bezeichnung und Bestimmung des Wortsinnes demselben weit näher als abstrakte und künstlich abgesponnene Sprachschöpfungen. „Der ganze Bau der morgenländischen Sprachen — sagt Herder in seiner Preisschrift über den Ursprung der Sprache — zeuget, daß alle ihre Abstrakta voraus Sinnlichkeiten gewesen. Der Geist war Wind, Hauch; heilig hieß abgesondert; die Seele hieß der Othem; der Zorn das Schnauben der Nase u. s. w. Die allgemeinern Begriffe wurden ihr also erst später durch Abstraktion, Fantasie, Gleichniß, Analogie u. s. w. angebildet; im tiefsten Abgrunde der Sprache liegt keine einzige!“ — Die Sprache ist selbstthätig aus der innern Natur des Menschen hervorgebrochen „und schon als Thier hat der Mensch Sprache“ und keine Akademie von Philosophen, Naturkundigen und Sprachforschern haben bei der primitiven Sprachbildung dazu mitgewirkt, dem Gedanken einen kunstgerechten Ausdruck im Worte zu geben; je einfacher und

natürlicher, desto näher kommen wir der Grundbedeutung, und hierin liegt das Falsche und Abstoßende in des Verf. Wortdeutungen, so geistreich manche auch sein mögen. Und wie wir in On die gekünstelte Bedeutung: physische und moralische Fähigkeit zum Erwerb, zurückweisen müssen und darin nur die natürliche und einfache Grundbedeutung: Kraft, Macht, finden und Onan wie im Chaldäischen und Arabischen einer andern Wurzel beilegen, so müssen wir auch alle andern gekünstelten Etymologien des Verf., von denen wir nur einige als Muster genialen Unsinns hervorheben, dahin verweisen, wo nur Blödsinn das Wort führt.

„בהמה, Vieh, rad. בהם = בום, welche Wurzel sich nur in Bamah, Anhöhe, findet. Die dem Menschen dienenden und untergeordneten Thiere bilden die bedeutendste Staffel für seine zu erreichende geistige Höhe. Indem der Mensch den Stier vor Pflug und Wagen spannen konnte, konnte er denkend hinter dem Pflug und denkend bei seiner Heerde weilen".

בשר, Fleisch, = מבשר, der Leib soll Diener und Herold des Geistes sein.

זכר, Mann, wie das Zeitwort sachar, gedenken. Der Mann ist der geistige Bewahrer der göttlichen und menschlichen Traditionen, und

נקבה, das Weib, vom Zeitwort נקב bestimmen, weil das Weibliche erst im Anschlusse an das Männliche die besondere Sphäre erhält, seinen Antheil an der Lösung des allgemeinen Menschenberufs in Erfüllung zu bringen.

אם, Mutter = der Causalitätspartikel im, wenn, weil sie die Bedingung von etwas Anderem in sich trägt.

אב, Vater von אבה, weil er dem Heile des Kindes hingegeben sein sollte.

עור, Haut, Stadt, blind; in den mutirenden Punktationen schließen alle den Verbalbegriff: verschließen, umhüllen, in sich. Dem Verf. ist jedoch Iver, blind, ein Hautmensch, der nur auf den Tastsinn hingewiesen ist, Ir, Stadt, weil sie wie die Haut dem Menschen die organische Hülle für seine geistige Entwickelung gewährt. Während er aber richtig nach Fürsts Wörterbuch die Grundbedeutung von ערמה List und Garbe erklärt, konnte er die von ערום, nackt, nicht finden, weil er nach seinem System verwandte Dialekte nicht benutzen konnte. Ganz falsch ist es aber, wenn der Verf. für עירמים eine Analogie

in זֵידוּנִים finden will. עֵירֻמִּים ist Plural von עֵרֹם, nicht von עָרֹם, und von זידונים ist der Singular זֵידוּן, nicht זָדוֹן. Von זָדוֹן, wie überhaupt von allen Wörtern dieser Form giebt es gar keinen Plural; bei unserem Lautverwandtschaftler haben aber die grammatikalischen Formen keinen Werth.

מלך, König, verwandt mit מלק, das mit dem verstärkten ק-Laut: gewaltsam den Kopf abdrücken heißt. Melech heiße daher: Kopf für andere sein, daher auch das chaldäische nimlach: sich des Kopfes des Andern bedienen, sich Rath bei Jemandem holen. Der Begriff Melech in reinster Auffassung sei erschöpft durch die Merkmale מ: Derjenige, **von** dem Alles ausgehen soll, ל: **zu** dem Alles zurückkehren, und כ: der das **Vorbild**, das Ideal für Alle sein soll; und darin unterscheide er sich von משל, wo nicht das geistige כ ausgedrückt ist.

אלהים, Richter, von אלה, diese; ein Begriff, der immer die Subsumirung einer Vielheit unter eine Einheit voraussetzt, und das Geschäft des Richters ist, das Recht und Gesetz in alle Verhältnisse zu bringen, und er gestaltet dadurch die Vielheit zu einer Einheit.

ימין, die rechte Seite, verwandt mit כמן, die verborgene Schatzkammer der Kräfte des Menschen, derjenigen Seite, in welcher des Menschen vorzügliche Kraft ruht. שמאל verwandt mit שמלה, die Linke, die Gehülfin der Rechten, „die mehr dem von der Rechten gelieferten Kern die Hülle bietet.“ Der Verf. läßt diesem Satze ein ? folgen.

יין, Wein, von ינה übervortheilen, abpressen, und auch der Wein ist das der Beere abgepreßte Eigenthum.

Zu איכה, wo bist du, bemerkt der Verf.: „אי ein abgeschlossener, isoliter Raum, Insel, und auch א"י (Palästina) wegen seiner besondern und isolirenden Bestimmung.“

אדם, Mensch, von adam, roth, als der am wenigsten gebrochene Lichtstrahl, somit als die nächste Offenbarung des Göttlichen im Irdischen.

מעים, Eingeweide, rad. מעה verwandt mit מחה, wovon מה, das stofflich Unbestimmte. Die Eingeweide schaffen alles Eingehende zuerst zu einem ma, d. i. indifferenten Stoffe, um. Dieses indifferenzirende System ist ein dualistisches, מעים, ein vegetabilisches und ein animalisches Verdauungs- und Athmungssystem.

אבל, trauernd, heißt, wenn Etwas geschehen ist, wodurch allem Glück ein „Aber", אבל, zugerufen wird, daher heißt es bei Jakob ויתאבל על בנו, er hielt sich in Trauer, hielt sich stets das אבל „Aber Josef ist noch nicht da" entgegen.

Das homogene זמרה, Gesang und Rebe, wird gewöhnlich von זמר, schneiden, abgeleitet und hat in seiner, Gesang, die Bedeutung: in rhythmischen Absätzen, Cäsuren reden. Nach dem Verf. ist simra Melodie ohne Worte und hat die Bedeutung: Wie die Rebe die im Stamme aufsteigenden Säfte bewahrt, bis sie die Frucht des Weines zu erzeugen fähig ist (findet dieses nicht aber auch bei allen Fruchtbäumen statt?), so gewinnen Gefühle und Empfindungen, die in des Menschen Geist noch nicht für den Wort-Ausdruck gereift sind, auf den Flügeln des Gesanges Klarheit und Reife.

Bei der Erklärung der Synon. פרד, בדל hat der Verf. die seiner Definition entgegenstehende Stelle Gen. 30, 40 nicht berücksichtigt; er giebt auch dem talm. בטל mit Unrecht dieselbe Bedeutung, wie dem hebräischen בדל; בטל heißt aber im Talm., wie in Koh. 12, 3 und wie im Aramäischen: aufhören, stören, feiern, und י' בטלנים: die zehn Müßiggänger, wie das Targum נרפים mit בטלנין übersetzt, und בטל ברוב heißt: es verliert seine Substanz, es geht in die Mehrheit auf, und ist gerade das Entgegengesetzte von dem hebräischen בדל, trennen, sondern.

Die Stelle „Nimrod war ein גבור ציד vor Gott" übersetzt der Verf.: ein verschlagener Held, und erläutert den Ausdruck „vor Gott": er fing an im Namen Gottes seine Mitmenschen zu unterdrücken; er war der Erste, der den Namen Gottes mißbrauchte, die Gewalt durch den heiligen Schein des göttlichen Wohlgefallens zu verhüllen. Der Verf. scheint hier in Nimrod sich selbst und einige seiner wortführenden Gesinnungsgenossen abzuspiegeln, die ihre Verfolgungssucht, Angeberei und Verdächtigung mit dem heuchlerischen „alles לשם שמים, um Gottes wegen" zu beschönigen pflegen.

את wird von allen Sprachforschern = אות, Zeichen, als das bezeichnete Bestimmungswort genommen, wie in Ezech. 43, 7 „dies der Ort"; 47, 17 „dies die Seite". Wie aber אוד damit eine Verwandtschaft haben soll, kann nur demjenigen einleuchten, der in allen Wörtern, wenn sie nur einigermaßen einen Gleichklang haben, auch gleich verwandtschaftliche Beziehungen

finden will. So ist dem Verf. נדר = נתר; גנב = כנף; צעף, Schleier = שעף; בית = בגד u. s. w. — איד ist = ארז dem Aram. אזא brennen, wovon noch בער רעב.

אשכול will der Verf. S. 423 von שכל ableiten, was aber durchaus falsch ist; es ist vielmehr von שׂכל mit Sin, wie im Chaldäischen סגולתא von סגול flechten, ein Beerensträuschen.

כסף. Die Grundbedeutung ist nicht „sich nicht nach etwas sehnen“ (S. 459), sondern „erblassen“; wer sich nach etwas sehnt, dessen Gesicht erblaßt, daher auch Kesef, Silber, von seiner blassen Farbe, gerade wie זהב Gold von זהב strahlen.

גמל, Kameel, „weil es גמול ist und lange Zeit ohne Trinken zubringt“. Daß dem Verf. die Bedeutung von „lasttragend“, die es höchst wahrscheinlich im Arabischen und den verwandten Dialekten hat, unbekannt ist, ist verzeihlich, daß aber auch im Talmudischen eine (lastentragende) Brücke גמלא heißt, hätte er, wenn auch nicht aus dem Talmud, aber denn doch aus Aruch wissen dürfen.

מהומה kommt nicht von הום und מאומה nicht von אום, wie der Verf. S. 520 sagt, sondern von jenem ist der Stamm הום und von diesem אום, weshalb auch das Wort auf penult. betont ist, wovon auch im Rabbinischen כלום zusammengesetzt aus כל אום.

Das Auffallende, welches der Verf. S. 21 in der chaldäischen Uebersetzung לזנותי hervorhebt, schwindet, wenn wir nur richtig לְזנותי punktiren, dies ist im Chaldäischen die verlängerte Form aus לְזְנוּת, wie das hebräische למרמותי aus למרמות. Diese richtige Bemerkung entnahmen wir einer emendirten und bereits druckfertigen Ausgabe des Onkelos von dem rühmlichst bekannten Grammatiker S. Bar.

In diesem unfruchtbaren Boden der Wortforschung, der nur Dorngestrüppe erzeugte, fanden wir jedoch einige duftende Blumen, die in einen bessern Boden versetzt zu werden verdienen und auf die wir die Aufmerksamkeit der Leser lenken müssen.

הקשרים, העטפים (30, 40) übersetzt der Verf.: die aufgebundenen Thiere und die bedeckten, nach Sab. 53 b. שהוות שאוחזין באליה שלהן למעלה כדי שיעלו עליהן זכרים.

חלב, Milch verwandt mit חלף, wechseln. Milch ist die Umwandelung des Blutes in Nahrungsstoff, der wieder in Blut

verwandelt wird, somit Durchgang des Blutes durch Milch zu Blut.

שגג ist ein Irrthum aus Sorglosigkeit, שגה ein durch zu intensive Geistesthätigkeit veranlaßter Irrthum. Es bezeichnet eine solche Eingenommenheit des Geistes von einem Gegenstande, daß er dadurch von allem Andern abgezogen wird, daher באהבתה תשגה, שגה ביין.

שבר beim Getreideverkauf, ist seiner Grundbedeutung nach: brechen, zerbrechen, und scheint Detail-Ver- und Einkauf zu bedeuten.

בעל verwandt mit בהל und פעל, Grundbedeutung: überwältigen. נבהל geistig überwältigt. פעל der höchste Grad des Machtverhältnisses zu einem Andern: produziren. Der sel. Bernays erklärt dieses Wort nach seiner Weise (l. c. 28) folgendermaßen:

„On, des Sonnengottes Name, wenn er zeugend und männlich über die Erde herrschend gefaßt wird, ist baal, wovon das Verbum bael, zeugen (das Nomen baal, Mann, Herrscher, welches von dem eifernden Jehova gebraucht), keekeln, verabscheuen heißt".

Zu 14, 19 macht der Verf. eine höchst überflüssige und kindliche Bemerkung, warum es heiße „Gesegnet sei Abram לאל" und nicht מֵ..., da doch ברוך מֵ heißen würde, „Gesegneter als Gott".

18, 2 übersetzt der Verf. „drei Männer auf ihn gerichtet stille stehend", eine Uebersetzung, die eben so klassisch deutsch wie worttreu ist. Der Verf. scheint übrigens selbst dies eingesehen zu haben und übersetzt daher 28, 13 נצב עליו richtiger „steht bei ihm".

25, 30 „Darum nannte er sich Edom". Edom ist doch jedenfalls eine Kunje, hat nun jemals ein Mensch sich selbst einen Beinamen gegeben? So übersetzt auch der Verf. 2, 19 מה יקרא לו „was er sich nennen werde" und 33, 20 „und verkündete sich". קרא לו heißt aber immer: einen nennen, rufen, aber niemals sich nennen, rufen oder verkünden.

Wir haben zu den Uebersetzungsmustern einige der leichtesten Verse gewählt, indem es ungerecht wäre mißlungene Uebersetzungen von schwierigen Stellen (wie z. B. 16, 13) zu tadeln, die bis

jetzt noch keine besseren gefunden haben. Wir müssen aber eine solche Stelle hervorheben, um zu zeigen, wie der Verf. die Accentenlehre benutzt. Er übersetzt nämlich 4, 7 „Siehe, ob du deinen Vorzug zum Guten verwenden, oder nicht zum Guten verwenden wirst, dazu ruht die Sünde vor der Thür 2c." und rechtfertigt solche mit den Accenten, die aber gerade seiner Uebersetzung widersprechen; denn שאת und תיטיב sind beide mit Sakef accentuirt. Es ist nun eine bekannte Regel in der Accentenlehre, daß bei zwei gleichen nach einander folgenden Accenten immer der erststehende einen größern Abtheilungswerth hat, es ist daher hier bei שאת ein Redetheil abgeschlossen und kann das לפתח 2c. nur auf ואם לא תיטיב und nicht weiter hinauf sich beziehen. Eben so falsch ist es, wenn der Verf. von dem trennenden Accent auf קול (4, 10) die Richtigkeit der Uebersetzung „horch", nach dem rationellen Schriftchen הרכסים לבקעה von Lob Frankfurt — welcher Autor ganz allein nebst zwei Andern die Ehre hat, vom Verf. genannt zu werden — beweisen will; denn derselbe Accent findet sich auch sonst bei Wörtern, die nicht von den folgenden getrennt werden können, wie z. B. 9, 2 על כל; Lev. 25, 8 שבע שבתות. Und die Parallelstellen Jes. 52, 8; Hiob 29, 10; Hl. 2, 8; Mich. 6, 9, wo das Kol ebenso eine solche Bedeutung hat, ohne mit dem für den Verf. so maßgebenden trennenden Accent punktirt zu sein, beweisen ebenfalls, daß dieser Accent auch hier die Richtigkeit der Uebersetzung nicht unterstützen kann. Der geniale Geiger, der auch als tüchtiger Sprachkenner und Sprachforscher berühmt ist und dem erwähnten Autor in seiner „jüdischen Zeitschrift" 4. Jahrgang ein ehrendes Denkmal gesetzt hat, hat unter andern Auszügen aus seiner Schrift auch diese Erklärung von Kol hervorgehoben, und zweifelsohne ist der Verf. hierdurch auf sie aufmerksam gemacht worden; Geiger beging aber den Fehler nicht, einen Stützpunkt in den Accenten finden zu wollen, ihm genügte hierzu, daß der Numerus des Verbums nicht von Kol, sondern von dem ihm folgenden Nomen דמי als Subjekt des Satzes abhängt (gegen Heidenheims Erklärung im Meforasch spricht קול צפיך נשאו קול Jer. 52, 8). — Da der Verf. in seiner Uebersetzung ein so bedeutendes Gewicht auf die Accente legt, was wir ganz gerechtfertigt finden, wollen wir noch zum Schlusse auf einige Verstöße in seiner Uebersetzung gegen die Accentenlehre aufmerksam machen. Er übersetzt 7, 14 „jedes gefiederte Thier von jegli=

cher Art Flügel“; nach dem trennenden Accent auf כל müßte er aber übersetzen: „alles Gefiederte von jeglicher Art Flügel, wie auch Raschi erklärt. Ebenso unrichtig übersetzt er 49, 15 „Er hat eingesehen, daß Muße das Gute sei“, da müßte aber וירא den Trenner Paschta haben und מנוחה mit dem folgenden Worte verbunden sein; es muß aber nach den Accenten übersetzt werden: Er sah die Ruhe, daß sie gut.

ואכלת 3, 18 übersetzt er „und du müßtest das Gras des Feldes essen“; wenn der Vers so aufgefaßt sein wollte, so müßte ואכלת auf penultima betont sein, wie überall, wo das Zeitwort eine conditionelle Bedeutung hat; da nun aber hier das ת betont ist, so verlangt dies die Zukunft und es muß übersetzt werden: du sollst essen.

Die arrogante Uebersetzung des Verf. und die Nichtbeachtung aller seiner Vorgänger auf dem sprachlichen und exegetischen Gebiete haben ihn dahin gebracht, auf seinem bebauten Boden mehr Dornen als Früchte und Blumen zu erziehen, und unsere Schuld ist es nicht, wenn diese Blumenlese so spärlich ausgefallen ist. — „Hast du dich durch Uebermuth herabgewürdigt, so thue, wenn du klug bist, die Hand auf den Mund“ (Spr. 30, 32) erklären unsere Weisen מי גרם לך להתנבל בד"ת על ידי שהתנשאת את עצמך בהן.

II.

Schrifterklärung.

Wenden wir uns nunmehr zu der Exegese des Verf. Selbstverständlich richten wir dabei unsern ersten Blick auf die Schöpfungsgeschichte und die Sündfluth — die der Verf. Entseelung nennt. Wie so viele christliche Gelehrte sich die Aufgabe gestellt hatten, dem biblischen Mythus eine reelle Unterlage auf wissenschaftlichem Boden zu geben, so durften wir dies um so mehr von unserem Exegeten erwarten, der die Thora zum Führer und die Wissenschaft zur Leuchte nimmt. Wir finden aber in seiner Exegese immer nur, was wir nicht suchen, und suchen, was wir nicht finden. Die Wissenschaft hat bei dem Verf. nur dann Geltung, wenn sie dem herkömmlichen Wortsinn der Bibel nicht widerstreitet; wo dies nicht der Fall ist, wird nicht einmal eine Deutung oder Um=

schreibung versucht, um eine Ausgleichung zu vermitteln*). Wie ganz anders verfährt hierin Maimonides und wie zurückhaltend spricht er sich nicht selbst über das von ihm aufgestellte Grundprinzip des Judenthums, über die Schöpfung aus Nichts, aus. „Wenn die Urewigkeit des Weltstoffes — sagt er (More 2, 25) — so unwiderleglich demonstrirt wäre, wie die Unkörperlichkeit Gottes, und wenn Offenbarung, Wunderglaube und Profetie bei der aristotelischen Lehre denkbar wäre und bestehen könnte, dann müßten wir den biblischen Wortsinn zu allegorisiren und zu deuten suchen, wie wir dies bei den Schriftstellen, die von einer Körperlichkeit Gottes sprechen, gethan haben". Daß aber die aristotelische Lehre an sich „eine metafisische Lüge" sei, hat selbst Maim. nicht gesagt und auch nicht sagen können, weil von metafisischer Seite Gründe und Gegengründe, wie noch heute von experimenteller Seite Versuche und Gegenversuche in Gleichgewicht stehen. Das subjektive Gefühl oder Glaubenssätze allein, ohne demonstrative Vernunftschlüsse, drücken aber der gegnerischen Ansicht noch nicht den Stempel der Lüge auf. Mit mehr Recht hätte Aristoteles sagen können: es ist eine kosmische Lüge, die Schöpfung in einer sechstägigen Periode uns vorzuführen, ein Körper aus dem andern sich entwickelnd und gestaltend, wie in den bekannten Nebelbildern; eine astronomische Lüge ist es, vor dem Kreislauf der Lichtkörper vom Wechsel der Tageszeiten zu sprechen; eine anatomische Lüge ist es, der Schlange Sprachfähigkeit zu geben; und eine historische Lüge ist es endlich, die Mythen der Vorzeit in ihrer dichterischen Darstellung als geschichtliche Fakten darzustellen. Hier tritt der Fall ein, von dem Maim. sagt: daß die Schriftwerke umgedeutet werden müßten; und hier hätte der Verf. seine Allegorisirungskunst darlegen sollen, mit der er doch sonst so verschwenderisch umgeht

*) Umdeutungen erlaubt sich zuweilen der Vf. bei Agadastellen, die aber in eine Verfälschung des Textes ausarten. So sagt er S. 390 zu dem Verse: Den Kindern der Nebenfrauen gab Abraham Geschenke: „Nach der Erklärung der Weisen umfassen Geschenke auch geistige Gaben, die sie aus Abrahams Hause mit hinausgenommen, die aber bei ihnen mißbräuchlich ins Unlautere hinabgezogen und שמות טומאה wurden." Der Text sagt aber deutlich: Abraham übergab ihnen unlautere Geschenke ש׳ ט׳ מסר להם. Will uns etwa der Vf. glauben machen, der Talmud habe sie nur wegen des Endergebnisses ש׳ ט׳ genannt, wie er auch den Namen des Erkenntnißbaumes erklärt?

und die er S. 212 selbst auf die Endbuchstaben Mnzpch anwendet.

Wir haben gesagt: wir suchen, was wir nicht finden; so drängte es uns z. B. zu erfahren, was der Ruach Elohim sei, der Gottesodem, „der jetzt in den irdischen Stoffen webt und Leben erzeugt" und zur Zeit des Chaos über den Wassern schwebte; ist er die atmosphärische Luft, das elektrische Fluidum, die Wärme, das Lebenselement oder die Weltseele der Alten? Entspricht das vom Verf. richtig definirte Wort Rakia, das Plattschlagen einer festen Masse, der ideellen Wölbung, die uns über der Erde und um die Erde erscheint? Das Licht, Or, der Lichtstrom, der vom ersten Schöpfungstag an über der ganzen Erde verbreitet war, wurde am vierten Tage an Lichtkörper gebunden, der Tageswechsel der ersten Tage müßte demnach ein fortgesetztes Wunderwerk gewesen sein, indem der Schöpfer den universellen Lichtstrom bald einschloß, bald losließ, nur um einen zwecklosen Tageswechsel eintreten zu lassen! Der Verf., der für seine exegetischen Schattenbilder die ihm dienlichen Objekte aus dem Midrasch sich auszusuchen pflegt, hat absichtlich aus dogmatischen Gründen verschwiegen, daß R. Jehuda diese Frage mit der „metafisischen Lüge" von der Ewigkeit der Zeit, und R. Abahu mit der Präexistenz von Welten beantworteten. Maimonid. wies beide Ansichten zurück und neigte sich der andern talmudischen Ansicht zu, daß das ganze Universum zu einer und derselben Zeit ins Dasein gerufen wurde und die sogenannten Schöpfungstage nur die Anweisung für das Ziel und die Grenzen der Wirksamkeit der Naturkräfte und ihrer Schöpfungen enthalten und festsetzten. Wenn auch diese Ansicht dem Verf. noch zu rationell war, dann dürfen wir uns nicht wundern, daß er die nunmehr von allen Denk- und Schriftgläubigen als Wahrheit erkannten Formationsperioden nicht als Interpretationsmittel benutzt, die Schöpfungs*tage* für Schöpfungs*perioden* zu erklären, eine Deutung, die man R. Abahu beilegen könnte — wenn er Geolog gewesen wäre.

Wenn der Verf. die Schöpfungsgeschichte und die paradiesische Mythe &c. als ein poetisches Produkt der Mythenzeit angenommen hätte, so wären allerdings alle Deutungsversuche überflüssig und alle Fragen fänden ihre Lösung in dem damaligen kosmogonischen Sagenkreise und in den Heldengeschichten der Vorzeit; da nun aber der Verf. die betreffenden Urkunden für göttliche Wahrheiten, durch

göttliche Inspiration diktirt hält, und sie so interpretirt und selbst jedem Buchstaben, jedem Pünktchen eine tiefe Bedeutung zuweist, so dürfen und müssen wir auch verlangen, daß auch unserer Erkenntniß und Vernunft Rechnung getragen, wenigstens in soweit, daß die schöne mosaische Kosmogonie nicht noch durch abstoßende agadische Fantasiestücke verunstaltet werde. Was sollen und können wir aber zu einer Exegese sagen, die keine Scheu trägt, dem Mosaismus folgende Lüge aufzubürden: „Indem Gott das Licht als Tob hinstellte, hat er es mit der Kraft ausgerüstet, die Finsterniß völlig zu überwinden, und er würde sie sofort beseitigt haben, wenn jenes Lichtreich auf Erden nicht eine sittliche Vollendung voraussetzte, die erst am Ende der Jahrhunderte wirkt, woraus unsere Weisen den bedeutsamen Ausspruch geschöpft haben: שגנזו לצדיקים לע״ל". — Ferner: „מארת ist defekt geschrieben, weil das Licht uns in geminderter Kraft zustrahlt, die unserem zeitlichen noch unvollkommenen Zustand entspricht. Dieser bekunde sich durch Nichts mehr, als durch die Sterblichkeit junger Kinder, deren frühzeitiger Tod nur in der physischen und sittlichen Mangelhaftigkeit der Eltern wurzeln kann, und begreift sich somit das Fasten der אנשי מעמד Standesherrn am vierten Wochentag, daß die Kinder nicht von der Bräune heimgesucht werden". Auch das findet der Verf. ganz natürlich, daß der Tod über die Menschheit nur in Folge der adamischen Sünde verhängt sei; „denn der Tod sei doch heute noch ein physiologisches Problem und der Tod sollte doch einst von der Erde ganz verschwinden (Jes. 25, 8), und diese Periode hätte doch nach unseren Weisen für Israel schon mit der Gesetzgebung von Sinai begonnen, wenn es das Gesetz mit voller Hingebung befolgt hätte".

Wenn der Verf. — wie nicht anders zu erwarten — den Früchten des Lebensbaums die wirkliche thatsächliche Kraft beilegt, ewige Lebensdauer zu bewirken, so legt er den Früchten des Erkenntnißbaumes die Kraft der Erkenntniß nicht bei, weil ohne den instinktiven Begriff des sittlich Guten und Bösen der Mensch nicht Mensch sein könnte. Ausnahmsweise lenkte hier der Verf. von der Heerstraße des alten Verbalbegriffes ab und machte eine Schwenkung ins rationelle Gebiet. Der Erkenntnißbaum, sagt der Verf., sei nur wegen des Endergebnisses so genannt על שם סופו, an dem es sich entschied, was der Mensch für sich als gut oder bös erkennen wollte, während wir nur das für gut halten sollen, was Gott für gut und

böse hält, was er uns als solches stempelt. Den V. 22 übersetzt er daher: „Da sprach Gott, so ist der Mensch also wie das eine seiner Wahl Ueberlassene geworden". Der Verf. weist hier auch die Annahme „von manchen unserer philos. Schriften" ab — d. i. nämlich Maimonides' More, daß der Mensch vor dem Genusse der Frucht nur auf der Stufe theoretischer Unterscheidung des Wahren und Falschen gestanden, ihm aber der Begriff „gut und bös", die der praktischen Vernunft angehören, völlig gefehlt habe. Der Verf. hat aber M.'s Gedanken nicht genügend wiedergegeben. M. identifizirt hier ausdrücklich schön und häßlich mit gut und böse, wie auch beide Begriffe in Tob und Ra congruiren und so auch sprachlich gebraucht werden. Der theoretische Verstand kennt nur apodiktische Schlüsse, was absolut ist; die praktische Vernunft auch dialektische, was relativ, conventionell und probabel ist. Da nun schön und häßlich keine absoluten und nur relative Begriffe sind, so ist hier gut und bös für schön und häßlich zu nehmen, daher die Schrift auch den Nachdruck darauf legt, daß Adam erst nach dem Genuß der Frucht die Nacktheit als etwas Unanständiges erkannte. Ob aber das, was Gott für bös und gut hält, auch absolut gut oder bös sei, und dem theoretischen Verstand Adams als eines mit Vernunft begabten Wesens nicht unbekannt war, wird wol der Verf. nicht bezweifeln. M. schickt als Prämisse in diesem Capitel voraus, daß das Wort Elohim homonym sei und Gott und Richter heiße, um damit anzudeuten, daß unter Elohim in 3, 5 nicht Engel gemeint seien, weil man von ihnen nicht sagen könne: sie wissen das relativ Gut und Böse zu unterscheiden, und deßhalb übersetzt auch Onkelos hier Elohim mit רברבין und nicht mit מלאכין. Freilich müßte man nach dieser Auffassung den Vers 3, 22 zu umschreiben suchen, aber der Verf. hat uns doch an diesem Vers gezeigt, was man alles in das Schriftwort hineinlegen kann, wenn man die Interpretationskunst versteht.

Die tiefsinnigen Gedanken, die der Verf. des biblischen Orients über die sethischen und kainitischen Geschlechtsreihen embryonisch niedergelegt hat, werden von Hirsch fortentwickelt, aber bei seiner agadischen Excentricität und dogmatischen Engherzigkeit hat der entlehnte Geistesfunke viel an seiner Leuchtkraft verloren. Bernays sagt nämlich S. 18 in einer Parenthese: „Wir dürfen nach umsichtiger Erwägung der etymologischen Wahrheit: daß die beiden Geschlechtsreihen, die die antediluvianische Welt bevölkern, sich an

die h. Zahl Sieben anschließen, — nur mit der Verschiedenheit mythisch fortspinnen, daß die Schethische (setzende) diese noch mit der heiligen Drei verwebt und daß die individuellen Namen derselben, die — sprachlich, allsammt Kunst-, Staat-, Religion- und Dynastie-Perioden, wie in der übrigen alten Welt (woher auch ihre langjährige Lebensdauer) bezeichnen und so beide Reihen fast dieselben sind, nur so gestaltet und versetzt, daß, was in der einen kainitischen (besitzenden, irdischen) physisch daher erlöschend abläuft, in der andern (setzenden) ideal, und daher regenerirend sich begründet und so beide rein mythischer Natur sind." — Die mythische Darstellung der verschiedenen Kulturperioden des Menschengeschlechtes in beiden Geschlechtstafeln — woran Tausende von Jahren darüber hinweggegangen sind — in ihrem idealen Aufstreben und physischem Herabsinken des Geistes, verliert aber beim Verf. ihre typische Bedeutung: die Kulturentwicklung in den kainitischen Perioden wird als ein Fortschritt zum Bösen und alle Namen der Geschlechtstafeln als eine fortgesetzte Empörung des Geschlechtes gegen Gott gedeutet. Kain heißt Erwerb, Produktion der Kraft; diese Kraft mußte entwickelt werden; er nannte daher seinen Sohn Chanoch, Rüsten, Ueben. Auf diesen folgte ein Irdgeschlecht, das, dem Waldthier gleich, der Kultur sich nicht gefügig zeigt. Hierauf Mechujoel, in welchem das Göttliche verlöscht war; darauf Methusael, Volksmasse suchend. Für Lemech fand jedoch der Verf. keine entsprechende Deutung. Jabal, der Produzirende, Werthschaffende. Jubal, der Nichtproduzirende, dem Alles gebracht wird, also Kunst, Musik. Naahma, das sinnlich Schöne, der Geschmack.

Wie nun diese Namen der kainitischen Geschlechter ein stetiges Abwärtsgehen — dem Verf. — bedeuten und kundgeben, so zeigt ihm die modifizirte Aehnlichkeit der Namen in der sethischen Geschlechtstafel ein Schwanken vom Schlechten zum Bessern und umgekehrt. Die Leser werden uns wol erlassen, die Erklärung der Namen zu reproduziren, dagegen wollen wir eine sehr gelungene Erklärung von Bernays hervorheben — die einzige, welche der Verf. von seinem Lehrer uns mittheilt. V. 4, 26 übersetzt der Verf.: „damals fing man an im Namen Gottes zu verkünden", das קרא בשם ה׳: was in Abrahams Zeit ein Verdienst war und den Wiederanfang einer zurückkehrenden bessern Zeit bezeichnete, nachdem der Name Gottes vergessen war, das war in Enochs Zeit das Zeichen des beginnenden Abfalls (was aber doch mit

dem regenerirenden Charakter, den der Verf. dem sethischen Geschlechte gibt, im Widerspruch steht). Es ward in seiner Zeit Bedürfniß, den Namen Gottes zu verkünden. Bis dahin war es überflüssig, wie es einst nach Jer. 31, 34 sein wird: „Es wird Einer den Andern nicht mehr lehren: erkennet Gott, denn alle werden sie mich erkennen, von klein bis groß.“

Wenn man diese zwei Geschlechtstafeln mit ihren gleichen, nur etwas modifizirten Namen nicht für mythisch oder für zwei verschiedene Aufzeichnungen einer Geschlechtsurkunde, wie es die Kritik will, hält, sondern für echte urkundliche Geschichtserklärung zweier in einer Zeit lebender Geschlechter, und wenn man auch daran keinen Anstoß nehmen will, daß die Namen dieser zu Einer Zeit lebenden sethischen und kainitischen Geschlechter auf den verschiedenen Charakter und die Richtung der Zeit hinweisen sollen und man daher zu gleicher Zeit gottlos wie die Kainiten, und fromm und tugendhaft wie die Sethiten sein kann; wenn man diesen Widerspruch mit gläubigem Sinne hinnimmt: dann nehmen wir keinen Anstand, nachfolgende Bemerkung des Verf. als die geistreichste im ganzen Werke hervorzuheben. Die beiden Geschlechtstafeln schließen nämlich mit Lemech: der sethische Lemech spricht das bedeutsame Wort זה ינחמנו über die Zukunft des Geschlechtes; beim kainitischen Lemech haben wir ebenfalls in metrischer Form das letzte Vermächtniß eines Sehers vor uns, dessen sibyllischen Orakelspruch der Verf. also deutet: „Lemech hatte drei Söhne, und mit ihnen die menschliche Kultur begründet. Welches stolze Selbstgefühl hätte die Brust dieses Mannes erfüllen müssen! Allein das Ergebniß seiner Lebenserfahrungen hat seinen Geist mit dem bittern Gegentheil erfüllt. Er spricht: Hört auf mich, Ada und Zilla, auch wenn ihr nicht Lemechs Frauen wäret; denn was ich zu sagen habe, betrifft alle Menschen. Aber als Frauen Lemechs, als Mütter dieser Kinder, höret mir doppelt zu. Ihr meint, mit dem, was wir gethan, hätten wir Kain aufgerichtet, und eine glückliche Gegenwart und unsern Kindern eine noch glücklichere Zukunft bereitet? „Nicht gesühnt, getödtet habe ich den Ahn, gemordet die Jugend und mir selbst mit Allem die tiefste Wunde geschlagen.“ Alle Bestrebungen der Kultur, im Dienste Gottes stehend, sind heilig und beglückend. Allein aus Mechujael und Mechijael, aus einem Geschlechte, hervorgehend, in welchem das Göttliche erloschen, tödtet ein solches Geschlecht die

Ahnen und das heranwachsende Geschlecht und schafft sich selbst nur tiefe Wunden und Leiden. Es opfert Vergangenheit und Zukunft und gewinnt in der Gegenwart nichts."

Welchen hohen Werth der Verf. selbst auf die überschwenglichen Fantasiestücke der Agadisten, die er „Ueberlieferungen unserer Weisen" zu nennen pflegt, legt, haben wir zu sehen Gelegenheit gehabt, wo er den Glauben an die verminderte Leuchtkraft der Himmelslichter durch die Sündhaftigkeit der Menschen predigt; er nimmt aber dennoch keinen Anstand, solche Ueberlieferungen zu ignoriren, wenn sie seiner Exegese entgegen sind. Nach talmudischer Ansicht war nur während der Sündfluth die regelmäßige Abwechselung der Jahres- und Tageszeiten unterbrochen, entweder weil die Himmelskörper ihren Kreislauf eingestellt, oder — was natürlich richtiger — weil sie in dieser Katastrophe von keinem Einflusse waren. Dies stimmt ganz mit 8, 22 überein: Während der ganzen Dauer der Erde sollen Saat und Ernte, Winter und Sommer, Tag und Nacht nicht aufhören מכלל ששבתו. Es geht aus dem Schriftsinn und aus der rabbinischen „Ueberlieferung" daher unstreitig hervor, daß vor der Sündfluth der Wechsel der Jahreszeiten bestanden habe. Der Verf. behauptet aber mit der größten Bestimmtheit, daß „unsere Weisen" nicht glaubten, daß vor der Sündfluth ein Wechsel der Jahreszeiten vorhanden gewesen, und dies beweist er durch die hyperbolische Schilderung im Midrasch von der vorsündfluthlichen Beschaffenheit der Erde und dem glücklichen paradiesischen Leben ihrer Bewohner — in einträchtigem Zusammenleben mit den fleischfressenden Reptilien, Mammuthen und andern vorsündfluthlichen Ungethümen des Thierreichs — von dem ewigen Frühling, so daß man alle 40 Jahre nur einmal das Feld zu bestellen brauchte, daß die Zeiten immer gleich und auch ohne Eisenbahn die rascheste Kommunikation inmitten der Urwälder von einem Ende zum andern stattfand, weil die Zerklüftung der Erde vor der geologischen Denudation — nicht vorhanden war. Wir fügen dem noch hinzu, daß unsere Weisen der Schilderung des Wohllebens der Gottlosen in Hiob 21 auf das vorfluthliche Zeitalter beziehen. Dies stimmt wohl ganz mit dem von den Dichtern besungenen goldenen Zeitalter; aber keineswegs mit der Bibel und mit den Chroniken der Vorzeit und den fossilen Ueberresten untergegangener Wesen und Vegetabilien; nicht mit der Bibel, denn die 40jährige reiche Fruchtbarkeit des Bodens,

ohne Bewirthschaftung mit dem Schweiße des Angesichts, steht im Widerspruche mit dem Fluche, womit die jungfräuliche Erde nach der Schöpfung und der Mensch bei seiner Vertreibung aus Eden beladen wurden*); nicht mit den geologischen Resultaten, denn nur in den früheren Formationen fand kein Temperaturwechsel statt, weil die Zentralwärme der Erde allein eine gleichmäßige tropische Temperatur verursachte, wobei aber auch unsere Vegetation nicht gedeihen konnte. Mit unserer Erdformation erst erlitt die Temperatur eine solche Abkühlung, daß, wie es in der neuesten Zeit von den Geologen konstatirt wurde, selbst die südlichen Theile Europas noch denselben Anblick boten, wie heutzutage Sibirien und Norwegen. Die verschiedenen klimatischen Verhältnisse waren und sind noch theilweise von der Beschaffenheit und Kultur des Bodens abhängig, ohne aber dabei von dem Wechsel der Jahreszeiten unabhängig gewesen zu sein, wie der Verf. mit einer solchen Bestimmtheit und Zuversicht auf eine agadische „Ueberlieferung" hin zu behaupten wagt. Gibt es doch auch eine talmudische Ueberlieferung, daß sieben Tage vor der Sündfluth die Sonne ihren Bahnlauf gewechselt und im Osten unter- und im Westen aufgegangen sei! Oder will der Verf. etwa auch die Voigt-Darwin'sche Theorie, daß der Urahn des Menschen ein Affe gewesen sei, unterstützen, weil eine talmudische Ueberlieferung angibt, Adam sei mit einem Schwanze erschaffen worden? Der ewige Frühling ist demnach nichts weiter, als ein poetisches Bild, ohne historische und wissenschaftliche Realität, und seitdem der Schöpfer die Erde ins Dasein gerufen, drehte sich die Erde um ihre Achse und keine Katastrophe machte Tag zu Nacht und Frühling zum starren Winter auf dem ganzen Erdenkreise, und die Abwechselung der Tages- und Jahreszeiten werden auch fortan, wie es 8, 22 heißt, nie gestört werden. Der Verf. ist aber der Ansicht, daß die Erde nach der Sündfluth ihre Kugelgestalt erhalten habe, und erklärt den genannten Vers — nach seiner Uebersetzung — „immer sollen alle Erdentage sein; Saat und Ernte, Sommer und Winter, Tag und Nacht sollen nie feiern", daß die Erde eine solche Stellung und Gestaltung haben soll, daß alle Tages- und Jahreszeiten fortan nicht nacheinander, sondern fortan stets gleichzeitig auf

*) Nach dem Midrasch trug sich die ganze Erzählung von der Erschaffung Adams bis zur Geburt von Kajin u. Hebel mit ihren Zwillingsschwestern — an Einem Tage zu.

Erden sein sollen und nie aufhören zu wirken, hier Tag, dort Nacht, hier Frühling, dort Herbst, hier Sommer, dort Winter. Ob aber der Verf. der Genesis die Wahrheit schon gekannt habe, daß die Erde eine Kugelgestalt, eine tägliche und jährliche Rotation habe und die Tages- und Jahreszeiten auf beiden Hemisphären abwechseln, dies wollen wir dem kritischen Urtheile der Astronomen überlassen.

Die Erzählung vom babylonischen Thurmbau will bekanntlich die Völkerwanderung von Ost nach Mesopotamien motiviren. Was das Vergehen der Erbauer war, dem die Strafe der Sprachverwirrung nachfolgte, ist in der mythischen Erzählung nicht gesagt. Nach dem Talmud war ihr Vergehen Abgötterei oder die empörendste Verhöhnung Gottes, daher auch die allwissende Mischna den Thurmbauern die ewige Seligkeit absprach. Richtiger ist die allgemein adoptirte Ansicht von Ibn Esra, ihr Vergehen habe darin bestanden, daß ihre beabsichtigte Zentralisation auf einem Punkte des Erdkreises die übrige Welt auf lange Zeit zur Einöde gemacht haben würde, was auch deutlich in den Worten פן נפוץ liegt. Dem Verf., der hier wie überall seine Ansicht für die richtige hält und alle andern ignorirt, war ihr Vergehen, daß die Gesammtheit alle in ihr liegenden Kräfte nicht zum Dienste Gottes, sondern nur zu ihrem Dienste verwenden wollten. Der Nachdruck läge daher in den Worten: wir wollen uns einen Namen machen. Nicht die Erbauung der Stadt wäre ihre strafwürdige That gewesen, sondern das Unternehmen, einen himmelhohen Thurm zu bauen, an welchem alle Generationen fortzubauen berufen gewesen wären. Nach Ibn Esras Ansicht wurde durch die in Folge der Sprachverwirrung stattgefundene Dezentralisation und Völkerwanderung Gottes Absicht erfüllt; nach des Verf. Annahme blieb sie fruchtlos, und der Verf. selbst sagt im Erguß seiner Rede und seiner geistigen Zungenwassersucht über die Ruhmsucht: „Diese Ruhmsucht hat nicht nur ihren Thurm gebaut — die ganze Welt weiß von solchen Thurmbauten vermeintlichen Ruhmes zu erzählen.“ Zur Niederhaltung der Ruhmsucht hat folglich die Zerstreuung weiter nichts bewirkt, als daß die Menschheit statt eines Nimrods deren mehrere hatte und hat.

Der vom Verf. ausgesprochene Grundsatz, daß die jüdische Bestimmung nicht aus natürlichen Ursachen und Ereignissen hervorwachse, alles müsse wunderbar und lächerlich sein, und eine

pragmatische Geschichte der Juden im gewöhnlichen Sinne wäre daher unmöglich; dieser Grundsatz überhebt ihn nicht nur der Bemühung, die Anthropomorphismen zu umschreiben, wie wir weiter sehen werden, sondern jedes sonst anstößige Wort konnte dadurch seine gewöhnliche Bedeutung behalten, ja er versucht es sogar, jede mildernde Form unmöglich zu machen. Schon die alten Targumisten haben an dem Lachen bei der Verkündung von Isaaks Geburt Anstoß gefunden; Onk. übersetzt daher: „sie lachte במעהה über ihre Eingeweide," wie die Korrektur der 70 nach Talmud; Jon. übersetzt ותמהת „sie wunderte sich in ihrem Herzen." Dem Verf. genügte aber das Lachen noch nicht, das Zeitwort צחק, sagt er, habe ausnahmslos die Bedeutung: ein ironisches Lachen (wie מצחק את רבקה?), das nur durch die Wahrnehmung von etwas Lächerlichem, von einem Kontraste hervorgerufen wurde. Dieser Kontrast war so groß, daß selbst ein Abraham bei allem seinem Vertrauen lachen mußte und dieses Lachen war und ist so bedeutsam, daß es bei Sara wiederholt hervorgerufen wird. Wir kommen bei der Geburt Izschaks aus dem Lachen gar nicht heraus, sagt der Verf.: Abraham lachte, Sara lachte, und alle Welt lacht. — Auf natürlichem Wege wäre nie der erste Jude entstanden und gäbe es längst keine Juden mehr. Izschak, der gewöhnlichen Berechnung eine lächerliche Unmöglichkeit, ist der Typus der jüdischen Erscheinung. — Der ganze Anfang des jüdischen Volkes ist lächerlich, seine Erwartungen, seine Hoffnungen, — er wird nur vernünftig, wenn er die höchste Kausalität aller Kausalitäten zur Basis der Beurtheilung nimmt.

Ueber den Begriff des Gebetes hat der Verf. eine ganz rationelle Ansicht niedergelegt, die allen synagogalen Reformen Thür und Thor öffnet, aber so gegen alle talmudischen Ansichten verstößt, daß der Verdacht wol gerechtfertigt ist, er habe auf ächt jesuitische Weise selbst rationelle Waffen nicht verschmäht, nur um das hochgehaltene Panier, den Vereinigungspunkt der ganzen Judenheit, Synagoge und Gebet verächtlich in den Staub zu treten. Die Wurzel פלל wird von allen Sprachforschern mit „niederfallen, beten" übersetzt; die organische Wurzel ist פל und mit נפל identisch; der Verf. identifizirt aber פלל mit בלל, es heiße: Etwas von außen in einen Stoff bringen. Was בלל konkret ist, das bedeute פלל geistig: ein geistiges Element, einen Gedanken, eine Wahrheit in einen Kreis von Gedanken bringen; התפלל: sich mit göttlichen

Gedanken durchdringen. „Jüdisches Beten, sagt der Verf., ist nicht von Innen heraus, sondern von Außen herein. Gäbe es nur ein Beten von Innen heraus, d. h. ein Hinauslegen bereits im Innern vorhandener Gedanken, so wären vorgeschriebene Gebete, noch dazu zu einer bestimmten Zeit, purer Wahnsinn. Denn sie setzten voraus, daß, auf Kommando, in einem bestimmten Augenblick bei einer beliebigen Vielheit von Menschen gewisse Gedanken und Empfindungen vorhanden und des Ausdruckes bedürftig seien. So nicht. Beten, התפלל, heißt: ewig geltend bleibende Wahrheiten immer wieder aufs Neue unserem Innern zuführen und alle Fugen unseres Wesens immer wieder aufs Neue mit ihnen durchdringen, eben weil sie sonst sich abschwächen, entschwinden, ja schon entschwunden sein können." Sehen wir nun, auf welche Gebete des Verf. Definition Anwendung findet. Die jüdischen Gebete bestehen in Adorationen, Dankgebeten, Hymnen und Bittgebeten; in diesen ist alles konzentrirt, was Israel in der Gegenwart zu hoffen, zu wünschen, zu erwarten und zu erflehen hat, und auch was Israel vor tausend Jahren zu erflehen hatte. Das Gebet muß in Andacht von Innen heraus sich ergießen, und Verständniß des Gebets ist dabei natürlich die erste Anforderung. Gebet ohne Andacht wird mit einem Körper ohne Seele verglichen. Ermahnungen, Betrachtungen und Lehren gibt es in Gebetform nicht. Gott wird als Weltschöpfer gelobt, die Einheit Gottes in Bibelversen rezitirt, und der Auszug aus Egypten in Hymnen besungen. Da nun die Einheit Gottes und seine Anerkennung als Weltschöpfer keine Wahrheit, kein Prinzip ist, das dem Innern erst von außen „auf Kommando" zugeführt werden muß, indem ganz Israel von diesen Hauptdogmen durchdrungen ist und in allen Synagogen keine Gebetformel mit solcher Andacht und Inbrunst rezitirt wird, wie שמע ישראל, so kann der Verf. auch nur diese Grundwahrheiten des Judenthums gemeint haben, wenn er sagt, daß ein Hinauslegen bereits im Innern vorhandener Gedanken purer Wahnsinn sei. „Ewig geltende Wahrheiten," die von Außen herein unserem Innern erst zugeführt werden müssen, was allein beim Verf. Beten ist, können aber nur die veralteten Dogmen, die Auferstehung des Leibes und der persönliche Messiasglaube mit der zu erschaffenden Wiederherstellung der blutigen Opfer sein, die in Gebetform unter den Bittgebeten ihre Stelle haben, und diese im Innern bei allen denkenden Israeliten

nicht mehr vorhandenen Gedanken müssen von außen dreimal täglich, wie eine Arzenei, eingegeben und mit diesen Glaubens-lügen alle Fugen unseres Wesens ausgestopft werden, weil ihre Wahrheit uns entschwunden ist. Dies allein ist nun beim Verf. „jüdisches Beten." Ob nun diese Gebete mit Andacht und gläubigem Sinne, oder nur gewohnheitsmäßig mit Lippenbewegung, ohne Andacht und Inbrunst, wie mit einer tibetanischen Gebetmaschine verrichtet werden, so ists doch immer „jüdisches Beten." Wenn nun alles andere nicht jüdisches Beten heißt und vorgeschriebene Gebete von Innen heraus „purer Wahnsinn" sind, so hat jede Reform dieser nicht jüdischen Gebete ihre vollkommene Berechtigung. Erlaubt aber darum der Verf., daß ein Jota selbst von solchen Gebeten, die keinen göttlichen Gedanken enthalten, wie z. B. das Gebet um Vernichtung der Sünder und Verläumder, abgeändert werden dürfe? Und war er es nicht vielmehr, der die Berliner gegen den seligen Rabb. Sachs aufzuwiegeln versuchte, weil derselbe das in der Synagoge gedankenlos und papageienartig hergeplapperte במה מדליקין abgeschafft hatte?

„Wer sich um Weisheit müht, und nicht anwendet die Weisheit,
Gleicht dem Manne, der pflügt, aber zu säen vergißt."

Bevor wir zu der Polemik des Verf. übergehen, wollen wir noch einen kleinen Fehler berichtigen. Der Verf. bemerkt zu dem Worte איש bei Noa: „Nach der Bemerkung unserer Weisen wird in תנ״ך mit dem Namen איש nicht gespielt. Wen das Gotteswort einen Mann nennt, war ein Mann, ein erprobter Mann." Waren aber Esau und Haman, die das Gotteswort auch איש nennt, Männer von erprobtem Charakter? Der Verf. hat aber diese Midraschstelle nur falsch interpunctirt, sie muß nämlich gelesen werden: כל מקום שנ׳ איש צדיק, מומחה und nicht צדיק מומחה . . . . . .

III.

Polemik.

> „Der eigentliche Obscurantismus ist nicht, daß man die Ausbreitung des Wahren, Klaren und Nützlichen hindert, sondern daß man das Falsche in Curs bringt."

Die ältesten Autoritäten, gegen die der Feuereifer des Verf. wüthet, sind keine geringern, als die Targumisten Onkelos und Jonathan, „welche die anthropomorphistischen Ausdrücke von Gott umdeuteten," und die Religionsphilosophen Saadia und Maimonides, „welche an diesen Ausdrücken herumphilosophirten, um jedem Gedanken an eine Körperlichkeit zu entfernen, bis man zuletzt der Gefahr nahe kam, selbst die Persönlichkeit Gottes zu verflüchtigen" (S. 125). „Die Gefahr, von Gott eine zu körperliche Vorstellung zu haben — sagt der Verf. S. 154 — ist bei weitem nicht so groß, als jene, auf dem Wege der Spekulation Gott zu einem transcendentalen, metaphysischen Begriff zu verflüchtigen;" denn — fügen wir hinzu — jenes, die Körperlichkeit, kann höchstens zu einem modifizirtem Heidenthum, zu einer dreifaltigen Gottheit, dieses aber zu einem Pantheismus führen. Unsere alten Weisen konnten aber nicht anders, als die heilige Schrift, die Gott jedes sinnliche Attribut und jede körperliche Vorstellung mit dem kategorischen Befehl abspricht: Hütet euch &c.; denn ihr habt keine Gestalt gesehn &c., für die Gefahr, in den Pantheismus zu verfallen, verantwortlich machen; manchen Weisen unserer Zeit — ist aber eben ein gläubiger Christ lieber, als ein pantheistischer Jude, wenn es auch ein Gabirol oder Spinoza wäre. Wenn wir aber auch zugeben wollen, daß durch das persönliche Auftreten Gottes, wie der sel. Bernays sagt: „befehlend und verdammend bei dem Sündenfall, untersuchend und Urtheil sprechend bei dem Thurmbau, warnend und erfüllend bei der Sündfluth", das Bewußtsein der menschlichen Freiheit besser gewährleistet sei, als durch eine bildliche Auffassung; so ist dagegen auf der andern Seite hierdurch die große Frage: wie die menschliche Freiheit mit der göttlichen Allwissenheit in Uebereinstimmung zu bringen sei, der gefährlichen Spekulation noch näher gedrückt. Der ראב"ד — den der Verf. mehr würdigt, in seinem Werke mit Namen genannt zu werden, als Saadia, Maim. u. A., und den er „einen unserer jüdischsten Denker" nennt, glossirt sogar hierüber

Maimonides, der diese gefährliche Frage zu berühren wagte, die dieser „jüdischste Denker" durch die Angabe beantwortet, daß alle Handlungen und Schicksale der Menschen von den siderischen Einflüssen abhängig seien, der Mensch könne aber durch seine Vernunft sich von ihnen emanzipiren; die göttliche Allwissenheit wisse aber die Kraft der siderischen Einflüsse zu bemessen, ob der Verstand des Menschen sie bemeistern könne. Den Gedanken und die milden Worte jedoch, die der Verf. dem Rabed in den Mund legt, daß das Bewußtsein von der Persönlichkeit Gottes viel wichtiger sei, als die Spekulation, ob man dies oder jenes von Gott prädiciren könne, hat der Verf. dem Rabed eben nur aufoktroyirt; denn dieser jüdischste Denker drückt auf eine weit krassere Weise sein Mißfallen über den Ausspruch Maimon's: wer an die Körperlichkeit Gottes glaube, sei ein Min, in den Worten aus, daß viel Größere und Bessere als M. diesen Glauben hatten, dessen Wahrheit aus vielen Bibel- und Agadastellen hergeleitet sei. Will nun der Verf. auch hierin auf der Stufe des niedrigsten Wahns stehen, so gönnen wir ihm den zweideutigen Ruhm mit einem andern deutschen Rabbiner aus dem 13. Jahrhundert, mit Moses Daku, dem Dritten im Bunde der „jüdischsten Denker" und in Opposition gegen einen ältern Rabed zu sein, gegen den Verf. von Emuna Rama, der hier mit M. gleicher Ansicht ist.

Wie der Verf. anstößige Stellen umzudeuten sucht, zeigt seine Erklärung zu 6, 6 „da ward Gott zur Aenderung seines Entschlusses, daß er den Menschen auf Erden geschaffen, veranlaßt." Gott, sagt der Verf., ändert seine Entschlüsse nur durch äußere Veranlassung, sei es durch eine Umkehr des Menschen zum Bessern, oder durch den Rückfall zum Schlechtern — was vom biblischen Standpunkt betrachtet, richtig ist —; der Mensch aber, sagt der Verf. weiter, ändere seine Entschlüsse nur von Innen heraus, ohne äußere Veranlassung, und darum stehe das Zeitwort נחם bei Gott im Nif. und bei dem Menschen im Hithp., und wenn einmal von Gott dieses Zeitwort in Hithp. gebraucht werde, wie in ועל עבדיו יתנחם, so sei dieses bedeutsam: „auch wenn sie nicht durch Teschuba Gott zur Aenderung seines Entschlusses veranlassen, wird Gott aus eigenem Antriebe die Aenderung ihres Geschickes beschließen und die Geula bringen; es ist dieses die Geula בעתה, wenn לא זכו." Man könnte dies in der Darschansprache „ein gleiches Wörtchen" nennen, wenn die Prämisse richtig wäre, daß die

Sinnesänderung beim Menschen nur von **Innen** heraus und nicht durch **äußere Einflüsse** veranlaßt würde; jeder Mensch wird aber vom geraden Gegentheil überzeugt sein und der Verf. selbst wird zugeben müssen, daß sich Achtung unt Freundschaft nur durch äußere Veranlassung in Haß, Anklage und Verfolgung umwandeln können (exempla odiosa sunt), und daß Stolz, Eigennutz, Eigenliebe ꝛc., und andererseits Wissenschaft, Kultur und Sitte die einzigen Motoren sind, die das bewegende Rad menschlicher Entschlüsse in Umschwung setzen.

Nach den Religionsphilosophen kommt die **alte** Exegetenschule an die Reihe, weil sie sich zur Schrifterklärung der Lehre vom Parallelismus bediente: כפל ענין במלות שונות, „was eine freilich bequeme, aber schon einer ernsten menschlichen Rede, geschweige denn einer Gottesschrift unwürdige Interpretationsbrücke sei.“ „**Kaum Kinder, höchstens Betrunkene** mögen כפל ענין gedankenlos lallen.“ Man traut seinen Augen kaum, wenn man dies liest; denn es gibt fast keinen rhythmisch-poetischen Vers in der Bibel, in dem der Parallelismus, der dem Gedanken und Ausdruck einen höhern poetischen Schwung gibt, nicht angewendet ist, und nur in Prosa, wie es der unkünstliche historische Bibelstyl doch ist, ist dieses „gedankenlose Lallen“ nicht zu vernehmen. Aber der Vers Gen. 25, 23 „Zwei Völker sind in deinem Leibe und zwei Staaten werden aus deinem Innern scheiden“, der den Verf. zu dieser höhnenden und poesielästerlichen Bemerkung Anlaß giebt, ist eben auch nur ein sibyllinischer Orakelspruch in rhythmischer Form, und der Parallelismus wäre ganz an seinem Platze. In Wahrheit aber ist hier gar kein כפל ענין, indem alle alten Exegeten לאום mit מלכות, Staat, übersetzen und eben so gut wie der Verf. wissen, daß zwei Völker doch Einen Staat bilden können. Das Orakel sagte daher auch, ohne wie ein Betrunkener zu lallen: „zwei Völker **und** zwei Staaten.“ Die nächste Veranlassung zu diesem Ausfall auf die alten Exegeten gab aber hier eine vom Verf. mißverstandene Stelle in dem Commentar von S. b. Meir (Rasbam). Derselbe sagt nämlich: ושני לאומים מלכיות כדכתיב מלכי ארץ וכל לאומים כפל לשון הוא אבל אום (nicht לאום) הוא עמים.

Das כפל ל' bezieht sich aber nun offenbar auf den vierten Vers, in dem לאומים und מלכי, Staaten, in der That כ״ל ist, aber keineswegs, wie es der Verf. irriger Weise glaubt, auch גוי und לאומים.

Wir machen hier gelegentlich noch auf eine wunderliche Erklärung des Verf. aufmerksam. Zu והנה תאמים macht Rasbam die richtige Bemerkung, daß mit diesem Wort immer eine überraschende Erscheinung eingeleitet werde. Wenn nun auch hier der Rebekka die Zwillingsgeburt nicht unerwartet kam, da sie durch das Orakel darauf vorbereitet war, so ist doch dadurch das ungewöhnliche Ereigniß einer Zwillingsgeburt nicht in das Bereich des Alltäglichen gekommen und die Erzählung konnte immerhin mit והנה. eingeleitet werden. Der Verf., der, nach einem staatlichen Vorbilde, Annektirungen auch in die Literatur einführen zu wollen scheint, hat sich die erwähnte Bemerkung des Rasbam angeeignet und sie auch mehrmals an andern Stellen wiederholt. Er begnügt sich aber hier nicht mit der ungewöhnlichen Zwillingsgeburt an sich, um das והנה zu rechtfertigen, es müsse vielmehr noch etwas Ueberraschenderes vorgekommen sein, und dieses will er in der vollkommenen Aehnlichkeit der Zwillingsbrüder finden (denn nur in der Constitution wären sie sich nicht ähnlich gewesen), „während man nach dem Ausspruch des Orakels von dem völligen Gegensatz der Brüder nicht anders erwarten konnte, als daß sie sich nicht ähnlich sehen werden." Auf diese äußere Aehnlichkeit, glaubt der Verf., weise auch das defekt geschriebene תאמים hin. Der Verf. zeigt hier, welchen Unsinn man in die heilige Schrift hineinlegen kann, auch ohne sich dabei der talmudischen Interpretationsregeln bedienen zu müssen, und der Rasbam wird ihm sicherlich nicht danken, seine Erklärung so verunstaltet zu haben.

Ein gewürztes Surrogat zu der biblischen Exegese sind dem Verf. gehässige Ausfälle auf die religiöse Bildung und Richtung der Zeit, auf die Predigten und Religionsbücher, in denen Religion und Tugend die Schlagwörter seien. Die europäische Sprachwelt, sagt der Verf., scheine ohne Religion gar nicht bestehen zu können, während wir, das Religionsvolk par excellence, gar keinen Begriff dafür haben. Religion, wenn von religare, binden, läugne sogar die jüdische Anschauung, denn die Beziehung zu Gott mache uns frei, חרות על הלחות. Diese und ähnliche Ausfälle sind an Stellen eingeflochten, wo man sie gar nicht sucht, und die Vergangenheit überhaupt wird so wenig zum Vortheil der Gegenwart durchforscht und durchsucht, daß man sich als Todter unter den Todten verliert. Dies gilt ganz besonders von seiner kundgegebenen Vorliebe zum Opferkultus, so daß man ihn, wegen

seiner ausgedrückten Sehnsucht zur Wiedereinführung dieser von den alten Propheten und der ganzen civilisirten Menschheit nunmehr perhorrescirten Gottesverehrung zu dem götzendienerischen Dreibunde der Könige Jerobeam, Achab und Menasse zugesellen könnte — denen eine Beraitha nachrühmt, daß sie auf die mannigfaltigsten Weisen die mosaischen Opfergesetze erklärt hätten —, wenn er die bekannten Ansichten über den Opferkultus mit Einer neuen Idee bereichert hätte. Sein ganzes System aber, das er hier schon in nuce darlegt, ist das gewöhnliche der Symboliker. Eine schmalstirnige Beschränktheit, sagt der Verf., sehe in dem Opferkultus nichts weiter als Tödtung und Vernichtung, erblicke weiter nichts darin als die blutige Befriedigung einer rachevollen Gottheit und jubele darüber, daß wir gottlob keine Opfer mehr bringen und gottlob schon so erleuchtet sind, zu wissen, daß Gott mit dem Blute der Opfer nicht mehr gedient sei. Wir stimmen hierin dem Verf. vollkommen bei; unsere schmalstirnige Beschränktheit nimmt in der That keinen Anstand, sich einer geläuterten Gotteserkenntniß zu rühmen, um zu wissen, daß unser Dankgefühl für göttliche Wohlthaten sich auf bessere Weise ausdrücken könne, als durch das verspritzte Blut der Lämmer, daß wir keinem priesterlichen Ornat mehr die geheime Kraft beilegen, unvorsätzliche Sünden zu sühnen (Joma 7); wir jubeln darüber, daß wir zur Vergebung der Sünden die Priester nicht mehr mit Opferfleischstücken zu mästen haben (Pes. 59) und daß Posaunenschall und Orgeltöne eine bessere Verwendung in unserem Gottesdienste haben, als das Röcheln der hingeschlachteten Thiere zu übertönen. Mit aller Entschiedenheit weisen wir aber die uns vom Verf. aufgebürdete blasphemirende Ansicht zurück, daß der Mosaismus den Opferkultus eingeführt habe, um eine rächende Gottheit zu versöhnen. Der Gott Israels, den wir zu allen Zeiten angebetet haben und mit aller Inbrunst noch anbeten, ist der Gott der Liebe und Barmherzigkeit, und in allen vom Verf. so verspotteten Religionsbüchern wird gerade dies ganz besonders betont, um dem Judenthum die Ursprünglichkeit dieser reinen Gottesidee zu erhalten, die das Christenthum ihm zu rauben suchte. Nur in judenfeindlichen Schriften wird der Gott Israels, der Gott der Liebe und des Wohlwollens, in eine rächende blutdürstige Gottheit umgewandelt. Es ist traurig und beschämend, daß sich der Verf. von seinem Zelotismus so hinreißen läßt, gegen seine jüdischen Zeitgenossen in ihrer Mehrheit

eine solche infamirende Anklage zu erheben, wodurch wir vollkommen berechtigt wären, ihn zu den schriftstellernden Judenfeinden einzuregistriren.

Die Ansicht der „schmalstirnigen Beschränktheit," daß der Opferkultus nicht der Wurzel des Judenthums entsprossen und nur aus Condescendenz gegen das noch getrübte religiöse Bewußtsein der heidnischen Welt geduldet worden sei, wogegen der Verf. so heftig wüthet, ist ebenfalls nicht unserer „zahnlosen Menschenweisheit" entsprungen; die Träger dieser Ansicht sind nämlich keine andern, als R. Levy im Midrasch Raba, Maimonides (M. N. 3, 32) und noch viele andere Männer zahnloser Menschenweisheit. Selbst den Lehrer des Verf., den sel. Bernays, müssen wir zu seiner Beschämung zu den Schmalstirnigen und Zahnlosen rechnen. Derselbe sagt nämlich (l. c. S. 38):

> „Und hier bei diesem Volke mußte eine Reihe symbolischer Handlungen hingestellt werden, nebst einem Cultus, der zwar gegen die Begriffe eines Volkes, das während seines Aufenthalts im heidnischen Lande, manchmal seiner Ursitte und Glauben zum Trutze, lüstern nach Opfern und Prozessionen hinschielte, nicht anstößig, doch von solch einfacher Natur wurde, daß er, was man bisher den Vielen erzeigte, jetzt auf den Einen beschränke."

Gegen dieses maimonidische Akkomodationssystem trat Moses ben Nachman auf (Abh. Vajikra); seine Haupteinwendung, die auch der hierin nicht sehr geulasüchtige Verf. sich annektirt, ist, „daß Kain und Hebel schon geopfert haben, als noch kein Götzenthum vorhanden war, die Opfer daher älter als der Polytheismus, so alt wie die Menschheit sind." Wenn man auch diesen Einwand, der seine Beweiskraft nur in den mythischen Existenzen der ersten Menschen hat, von allgemeinem historischen Standpunkte aus, auf sich beruhen lassen könnte, umsomehr, da er einen Urmonotheismus voraussetzt, der der natürlichen Entwicklung des religiösen Geistes widerspricht und auch dem Judenthum die kostbarste Perle aus seiner Krone raubt, so muß man doch vom biblischen Standpunkte aus zugestehen, daß die Opfer so alt wie die Menschheit sind. Keineswegs ist aber hierdurch das maimonid. System widerlegt, sondern, wie Narboni so richtig sagt, nur bewiesen, daß selbst bei einem monotheistischen Volke das religiöse Bewußtsein so getrübt war, nur in Opfern seine Gottesverehrung

ausdrücken zu können. Der Mosaismus konnte daher durch ein plötzliches Herausreißen aus den angeerbten Gewohnheiten das Entwicklungsgesetz, welches ein allmähliges Herausziehen und Heranbilden verlangt, nicht durch plötzliches Einstellen und gänzliches Verbot der Opfer hemmen. Der Opferdienst mußte daher beibehalten, aber beschränkt werden; er wurde aber nicht beibehalten „als Concession an den Polytheismus," wie der Verf. in seiner breitstirnigen Weisheit sagt, sondern als Concession an die angeerbte Gewohnheit, gegen welche die Propheten erst anfingen, ihre Kriegsmanifeste zu schleudern.

Die Ansicht über den Opferkultus, die sich der Verf. aneignet, ist, wie schon gesagt, die der Symboliker M. b. Nachman, Bachja, Jehuda, Halevy u. A. Opfern heißt nach ihnen: Eingehn in das göttliche ewige Leben. Nicht das Thier, sich opfert der Opfernde im Thier. Wenn wir es tödten, sein Blut sprengen lassen, sein Haupt, seine Füße 2c. dem Feuer übergeben, so geben wir unser Haupt, unser Blut dem Göttlichen hin. Der angenehme Geruch ist die Andeutung der Willensbefriedigung u. dgl. m. Dies die symbolische Bedeutung der Opfer für die sublunarische Welt; aber auch für die Oberwelt sind die Opfer von bedeutendem Einflusse, was aber von M. b. N. nicht verrathen wird, nur der heilige Sohar spricht etwas von einer durchwürzten (איתבסמי) Ober- und Unterwelt, durch den angenehmen Duft der verbrannten Opferthiere. Hoffentlich wird der Verf. in seinen Erklärungen der Opfergesetze diese für die Menschheit so wichtigen Geheimnisse uns offenbaren, wenn er inzwischen nicht von seiner Opfermanie geheilt sein sollte. Als das beste Mittel gegen diese Krankheit empfehlen wir ihm und allen andern Opfersüchtigen das Lesen der vom Prof. Bernays verf. Abhandlung: Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit (in dem Breslauer Jahresbericht der th. Seminars 1866) und die phönizische Opfertafel mit den mosaischen Opfergesetzen zu vergleichen.

Bei der Geschichte von der Opferung Isaaks nimmt der Verf. Veranlassung auch gegen Geiger anzurennen, der in seinen Vorlesungen „das Judenthum und seine Geschichte" auch an die Akeda, auf welche, wie der Verf. sagt, die ganze jüdische Judenheit, als auf das Höheziel mustergiltiger Gottesfurcht begeistert hinblickt, seine, Wahrheit in Lüge verkehrende Hand gewagt, auch sie in ihr Gegentheil zu verwandeln und zu sprechen: nicht daß Abra-

ham auf Gottes Geheiß seinen Sohn zu opfern bereit gewesen, sondern daß er dem Zuruf des Engels gehorcht, ihn nicht zu opfern; darin besteht seine Größe, daß ihm noch zur rechten Zeit das Bewußtsein gekommen, Menschenopfer sei Gott nicht wohlgefällig. „Nur Wahnwitz kann dies aus unserer Geschichte herausargumentiren.“ „Wo ist das Lamm zum Opfer?“ fragt Isaak schon auf dem Wege und war daher wohl schon gewöhnt, in seinem Vater keinen Kannibalen zu sehen, der seinem Bizzipuzli einen Menschen schlachtet; und endlich klar und nicht wegzudeuten stehen die Worte „עתה ידעתי — ולא חשכת“ —. Aber dennoch müssen und können wir Geigers Auffassung und Erörterung, die, wie wir auch weiter ausführen werden, keine buchstäbliche Exegese sein soll, durchweg beistimmen, und erkennen keineswegs Abrahams Bereitwilligkeit zum Opfer als Akt der höchsten Frömmigkeit an; denn für eine Zeit, in der Menschenopfer noch als Gottesverehrung galten und man nicht zurückschrak, die eigene Leibesfrucht den Götzen zur Sühne hinzuschlachten, ist doch wahrlich die Begebenheit nicht so überwältigend und Begeisterung erweckend, daß auch ein Abraham an Aufopferungsfähigkeit für seinen Gott den Heidenvölkern nicht nachstand. Wir wollen nur an die der Akeda ganz ähnliche, von Euripides dramatisirte griechische Sage von Agamemnon erinnern, der das Opfermesser auf seine Tochter schon gezückt hatte, als eine Wolke sie entführte und eine Hindin an ihrer Stelle auf den Altar fiel. Dort wird die grausige That damit motivirt, durch ein Sühnopfer die achäische Flotte zu retten, und die moralische Nutzanwendung der Sage ist, daß die heiligsten individuellen Gefühle dem Wohle der Gesammtheit sich opfern müssen; das abrahamitische Opfer hatte aber nur den Zweck, den blinden Sklavengehorsam*) Abrahams zu manifestiren. Ein Glanz- und Höhepunkt der sittlichen Menschengröße ist aber in einer solchen blinden Hingebung nicht zu erkennen, und eine Stimme, die Menschenblut forderte, kann nur eine Molochsstimme, Gottesstimme konnte und durfte sie nicht sein. Unsere alten rationellen Exegeten hielten daher auch schon diese biblische Relation für so sagenhaft und dem religiösen Bewußtsein der „jüdischen Judenheit“ so ent-

---

*) Dem Verf. gegenüber scheuen wir diesen Ausdruck nicht; Geigers Schreibweise ist es aber keineswegs, sich des drastischen Ausdrucks „Hunde-Gehorsam“ zu bedienen, den der Verf. ihm fälschlich in den Mund legt.

gegen, daß Nissim aus Marseille und Ibn-Esra (Einleitung zu Jona) sie für eine Vision hielten, d. h. in unserer Sprache: eine Mythe, ein exegetisches Universalmittel, das die alte Schule bei biblischen Wundern lieber anwendete, als mit einem kritischen Messer Ein- und Ausschnitte in den Text zu machen. Geiger schlug einen andern Weg ein und verfährt hier, wie er überhaupt als Kritiker in seiner ganzen Auffassung und Vorstellung der Geschichte auftritt; er unterscheidet zwischen dem zu Grunde liegenden, oft nicht völlig zum Bewußtsein gelangten Gedanken einer- und dem darüber gegebenen Bericht andrerseits. In Abraham, so nimmt er an, ist ein innerer Prozeß, ein Kampf zwischen der herrschenden Meinung für Menschenopfer und der bessern Erkenntniß, welche dieselben verwirft, vor sich gegangen. Der biblische Berichterstatter verwirft zwar gleichfalls die Menschenopfer, steht aber doch nicht so hoch darüber, um nicht eine heilige Scheu vor ihnen zu empfinden, nicht in einem solchen Opfer eine große Hingebung an Gott zu ehren. Ihm muß daher die innere Entwickelung in Abraham zu einem Gebote Gottes werden; ihm ist der Wille zum Opfer eine große That. Wir aber verabscheuen solchen Willen wie That und verehren in Abraham den Mann, der sich in Mitte einer Welt voll Aberglauben zu reiner Gotteserkenntniß zu erheben wußte. Wir überlassen es dem Verf. götzendienerisch uns das Menschenopfer als Muster vorzuführen und in seiner dogmatischen Beschränktheit weder die Logik der Vernunft, noch die der Thatsachen anzuerkennen. Durch Spott und Hohn wird aber das Licht der Vernunft nicht verfinstert, und seine symbolischen Alfanzereien können unsere Sehnsucht nach Opferdienst nicht erwecken; die Opfergebete sind und bleiben Heuchelei, Lug und Trug.

IV.

Plagiate.

„Original, fahr' hin in deiner Pracht!
Wie würde dich die Einsicht kränken:
Wer kann was Dummes, wer was Kluges denken'
Das nicht die Vorwelt schon gedacht?"
(Faust.)

Wenn auch alle zeitgenössischen Exegeten es nicht unter ihrer Würde halten, bei Erklärungen, die sie Andern entnommen, die Quelle anzugeben, so könnten wir doch einigermaßen unsern Verf. entschuldigen, wenn er bei den benutzten Etymologien und Erklärungen, die sich in den allbekannten Wörterbüchern und Commentaren finden, diese streng literärische Ehrlichkeit nicht beobachtet hat. Hat man doch auch die neuen Uebersetzer von Shakespeare, Bodenstedt und Dingelstedt, welche so oft die Voßsche und Schlegelsche Uebersetzung, nur mit einiger Umstellung der Worte, beibehielten, nicht des Plagiats beschuldigt, aus ebendemselben Grunde, weil die Uebersetzung der Letztern bekannt und in allen Händen sei. Anders verhält sich aber die Sache, wenn ein unbekannter und verschollener Autor von einem andern ausgebeutet und der alte Kohl nur mit einer neuen gewürzten Sauce aufgewärmt und aufgetischt wird; hier verlangt es die literärische Sitte unbedingt, daß die Quelle angegeben werde, und wer es unterläßt, ist ein Plagiator in des Wortes strengster Bedeutung. Die Entdeckung, daß unser Verf. sich dieses literärischen Vergehens schuldig gemacht hat, vernahmen wir aus einem begonnenen und — während wir dies schreiben — noch nicht vollendeten Artikel in der Wochenschrift Ben Chananja (Forschungen ꝛc. Nr. 18), von —r. Derselbe kannte nur die wenigen Etymologien, die wir in dieser Wochenschrift mitgetheilt haben, und enthüllte nun, daß diese aus dem zu Jeßnitz 1719 erschienenen Werkchen אהלי יהודה von Jehuda aus Carpentras entnommen seien. Da wir selbst dieses Werk besitzen, so übergeben wir zur Bekräftigung der Anklage das Resultat unserer Untersuchung der Oeffentlichkeit, insoweit wir in diesem etymologischen Dorngestrüppe uns durchwinden konnten. (Die Enthüllungen von —r fügen wir am Schlusse bei.) Der aufmerksame Leser wird leicht erkennen, daß selbst da, wo der Verf. in

der feinen Nüancirung der zu Grunde gelegten Bedeutung nicht ganz mit C. übereinstimmt, dieser wenigstens die Uebergangsbrücke für seinen Gedankengang war, was wir gleich mit einem Beispiel aus der Physiologie der Pflanzen belegen wollen, die vielleicht beide bei Einem Lehrer studirt haben. Der Verf. sagt S. 560: „die Rebe ist derjenige Theil am Pflanzenstück, in welchem die im Stamme aufsteigenden Säfte bewahrt, zusammengehalten und geläutert werden, bis sie die Frucht des Weines zu erzeugen fähig sind.“ C. Wurzel זמר „die Rebe ist biegsam, schwach und unbrauchbar, weil sie die aufsteigenden Säfte nicht für ihr Wachsthum verwendet, sondern, wie eine Mutter, für ihre Frucht bewahrt und zusammenhält.“ C. bedient sich ebenfalls nicht der verwandten Dialekte zu seinen Etymologien, und nur hie und da wird das Chaldäische und Rabbinische zur Erklärung herbeigezogen. Seine etym. Hülfsmittel sind dagegen: die Lautverwandtschaft, die Vertauschung und Versetzung der Buchstaben, die Trennung der Stammkonsonanten in zwei Wörter mit Einschiebung oder Anhängung eines Buchstabens (vgl. Weiß Studien 2c. S. 44) und die Antiphrasis ל׳ היפוך, d. h. er giebt dem Wort die gerade entgegengesetze Bedeutung, die gewöhnlich sein Stamm hat, wie lucus a non lucendo. So erklärt er z. B. דם, Blut, per ant. von דום, ruhen, weil durch die Cirkulation des Blutes der Organismus des Körpers in Bewegung gesetzt wird. (Ist das nicht Hirschisch?) אשכל, Traubenstrang, von שכל, berauben, wie der Verf. S. 423, aber nicht weil das Stengelgeäste nur sichtbar wird, wenn es der Beeren beraubt ist, sondern p. ant., weil der Traubenstrang vom Stock nicht abfällt. Zwischen Schin und Sin macht er bei sonst gleichlautenden Stämmen keinen Unterschied und leitet ebenso wie Geiger (Urschrift 381) משארת 2 Mos. 12, 34 von שאר, Sauerteig, ab.

Kehren wir nun zu den Plagiaten zurück, so finden wir gleich auf S. 27 eine ziemliche Anzahl. דגן, Korn, leitet der Verf. von דג, Fisch, ab, wegen der vielen Körner auf Einem Halm. C.: ein Collektivname für Getreide überhaupt, das in Masse wächst, wie דגה von גדוד, weil sie sich so zahlreich vermehren. Die Abstufungen von סוס, Roß, שוש, freudige Bewegung, זוז, leise Bewegung, giebt gleichfalls C.; nur daß die Motte סס so genannt wird, weil sie nach dem Verhältniß ihrer Größe das Roß an Schnelligkeit der Bewegung überflügelt, ist das Gedankeneigenthum

des Verf. C. sagt gerade umgekehrt, die Motte heiße סס p. ant. von זז, weil sie von der Wolle sich nicht leicht forttreiben läßt und dort gleichsam unbeweglich ist. — Die Verwandtschaften von שנא, hassen, סנה, Dornbusch, צנה, Stachelschild, hat ebenfalls C. angegeben. — כנף „scheint den Flügel nach seiner den Körper (und die Jungen) bergenden Bestimmung, somit mehr den ruhenden Flügel zu bezeichnen“ 2c. C. ebenso: כנף hat die Bedeutung: einziehen, bedecken, weil der Vogel beim Ruhen die Fittige einzieht und seine Gliedtheile damit bedeckt. — S. 16. „עץ, Baum (einerseits von ערץ vrw. mit ארץ, dringen, anderseits mit עצה, schließen), in welchem der Pflanzenorganismus seine höchste, vom Erdkörper freigewordene Selbstständigkeit erringt.“ C. „weil der Baum das Höchste und Hervorragendste unter dem Wachsthum ist, heiße er vielleicht עץ p. ant. von עצה, schließen, oder von ארץ, weil sein Wachsthum langsam von statten geht.“ — S. 38 אנה „einen Gegenstand einem bestimmten Orte, oder einer bestimmten Person zuführen, daher אנה, das Schiff.“ C. weil das Schiff dem אנה, Zufall, unterworfen ist und nicht mit Sicherheit seinem Bestimmungsort zugeführt wird; deshalb könne אניה, auch = אנה, wohin? sein. — S. 54. עפר, Staub, lautverwandt mit עבר, die Außenseite, „die man sofort antrifft, sobald man den Durchmesser des Gegenstandes zurückgelegt hat und also die lose, lockere Außenseite des Körpers bedeutet.“ C. lautv. mit dem Zeitwort עבר, weil der Wind den feinen Staub verweht.

S. 77 und 185 אי, ein isolirter Raum, eine Insel, rad. איה? die Frage nach dem unbekannten Orte. C. ebenso, weil man nach den isolirten Inseln fragen muß איו?

S. 82. קוץ, Stachel, von קוץ, Ekel, Widerwillen. Ebenso C. קיץ, die Sommerzeit, die Sommerfrucht, erklärt der Verf. nach eben diesem Stamme, weil, wenn die Frucht überreif ist, sie gleichsam einen Widerwillen gegen den ihr zugeführten Nahrungssaft habe; C. weil die reifen Früchte abgeschnitten, gepflückt werden.

S. 134 und 173. כפר = כפר, bedecken, Häuser, die nur die Bedeutung des Schutzes für den Arbeiter haben: Dorf, im Gegensatz zu עיר, Stadt, wo die Häuser eine selbstständige Bestimmung haben, Träger der ganzen städtischen Cultur zu sein. כפיר, ein junger Löwe, der schon anfängt, schützender Anführer des Löwenrudels zu sein. C.: כפר, Dorf p. ant. von der rad. כפר,

weil sie keine schützenden Mauern haben; ebenso כפיר, weil er keines Schutzes mehr bedarf.

S. 175. שכם, Schulter, von השכם, sich erheben, sich vom Schlaf erheben, wo man die Schulter erhebt. C. weil die Schulter der erhabenste und hervorragendste Theil des Körpers ist.

S. 120. נאם, spezifischer Ausdruck für das prophetische Wort Gottes, es kommt daher in תנ״ך nur vom Gotteswort vor (aber נאם הגבר לאתאל und נאם פשע לרשע!!) ꝛc. Das menschliche Wort ist noch nicht נאם, Bewegung, Anfang einer That, und kann sich nach zwei Seiten hin entscheiden. Das Ziel bleibt ihm entweder נעים, zieht ihn ferner an, oder er giebt es auf. C. נאם, vrw. mit נעם, weil eine wohlgeordnete Rede auf den Hörer angenehm wirkt.

S. 216. רכש, Reitpferd, verwandt mit רכס, gebunden sein. Ebenso C.: Pferd und Reiterei sind gleichsam zusammen verbunden = וירכסו את החשן.

S. 253. חזה ist das Sehen in die Ferne, daher חזה, die Brust, der Sitz des Herzens, mit dem der Mensch das Unsichtbare schaut. C.: weil das Herz, die Quelle der Vernunft, in der Brust liegt, heißt die Brust חזה, sehend.

S. 459. כסף, sehnen, daher wohl כסף, Silber, womit man Alles ersehnt, Alles erreichen kann. C. ebenso, und auch, weil sich Jeder nach Geld sehnt.

S. 512. בגד ist das Kleid, welches den Menschen in seinem äußern Erscheinen darstellt, daher בגוד: vollständig zu einer Scheinhülle werdend. C. ebenso.

S. 514. סרס, vrw. mit זרז, behend, rüstig, זרזיר מתנים, ein Thier, das rasch, gelenk in den Lenden ist. C. ebenso.

S. 531. אחו, Wiese = אחה, zusammen verbinden, wovon אח, Bruder. Gräser sind Geselligkeitspflanzen, die von selbst in der Regel nie vereinzelt vorkommen (!!), daher אחו eigentlich: Geselligkeit. C. giebt dieselbe Ableitung, aber: weil die Thiere auf einer guten Weide in Geselligkeit leben.

S. 172. יין, Wein, vrw. mit ינה, übervortheilen, abpressen, weil der Wein das der Beere abgepreßte Eigenthum ist. C. ebenso = יינה, weil der Wein die Besinnung des Trinkers raubt.

S. 299. חלב, Milch, vrw. mit חלף, wechseln. Milch ist die Umwandelung des Blutes in Nahrungsstoff. C. ebenso, oder weil die abgesäugte Milch immer wieder durch Umwandelung ersetzt wird.

Aus Ben Chananja von —r.

S. 140. אנך, vrw. mit חנך, ענק. Alle diese Bedeutungen lassen als Grundbegriff das Umfassen und Tragen erkennen. Der Verf. nimmt aber hier ענק nur in der Bedeutung von Halsgeschmeide, Halsumgebung, denn die Bedeutung „Riese“ paßt nicht in diesen Rahmen; noch weniger paßt aber אנך der Onyx. C. trennt daher dieselbe in zwei Gruppen: אנך vrw. mit חנך, das Senkblei wird angewendet, um der Mauer eine gerade Richtung zu geben, und hat dieselbe Bedeutung wie חנוך לנער, d. h. gieb dem Knaben eine gerade Richtung. ענק, Riese und Geschmeide haben die Bedeutung von Aufladen und Umfassen = ענק, 5 M. 15, 14. „Der Riese ist ein nach allen Seiten einen großen Raum umfassendes Wesen, den die Natur mit großer Kraft beladen hat, und das Geschmeide umfaßt den Hals und derselbe ist mit ihm beladen.“

און s. oben I. S. 5. C. giebt dieselbe Erklärung: און bedeutet die physische Kraft, die im Menschen wirksam, die seine Macht und sein Reichthum ist, und ist somit dem אין, Nichts, entgegengesetzt. Da ferner jede Kraftäußerung mit freiem Willen geschieht, worüber man nicht zu murren hat, so bildet און den Gegensatz von התאונן, murren. אָוֶן und אנך. bedeuten hingegen ein Murren und Klagen, weil das Unrecht und der Trauernde mit Recht zu klagen haben.

S. 285. בשר = מבשר, das Fleisch ist Diener und Herold des Geistes. C. 'ב verwandt mit בשר, verkünden, denn das Fleisch ist das Offenkundige und Freiliegende und dient den Nerven und Knochen zur Bedeckung. Unter Fleisch ist aber auch die Haut begriffen.

S. 33 und 285 זכר, der Mann, ist der geistige Bewahrer des Göttlichen; נקבה von נקב, bestimmen, weil es nur im Anschlusse an das Männliche seiner Bestimmung sich nähert. C. weil der Mann Träger der Zukunft ist, זכרון דור. Das Weib hat seine Bestimmung, im Verein mit dem Manne zu leben.

S. 174 אב von אבה, weil der Vater dem Heile des Kindes hingegeben sein soll. C. weil in ihm die Liebe zum Kinde noch stärker als die Frauenliebe ist, oder weil sein Benehmen lauter Wohlwollen ist.

S. 170. עיר, עור, Haut, blind und Stadt haben alle den Begriff von umschließen. Der Blinde ist ein Hautmensch (oben I.). Ebenso C.: beim Blinden ist das Gesichtsorgan mit einer Haut bedeckt, die Stadt mit Mauern umgeben, und ist somit der Gegensatz von ערר Ps. 137, was entblößen, aufdecken heißt.

Hiermit trennen wir uns vom Verfasser, mit der Hoffnung, ihn niemals mehr auf einer so dornenvollen Bahn angreifen zu müssen. Unser sehnlichster Wunsch ist es aber, daß er endlich einmal seinen falschen הורב=Schmuck ablege und frei von aller dogmatischen Beschränktheit und althergebrachten Ideen, womit er nur Schwachsichtige benebeln, einschläfern und einlullen kann, die Aufgabe unserer Zeit in etwas Anderm suche, als alte Irrthümer zu verewigen und Geist und Vernunft in ein Prokrustesbett zu zwängen.

„Das sind die Weisen,
Die durch Irrthum zur Wahrheit reisen.
Die auf dem Irrthum verharren,
Das sind die Narren.“ (Rückert.)

Inhalt.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.



